

الصَّريح والمُضمر في خطاب السِّلَفيَّة بالمغرب ؛ عَلَّال الفاسي بين منطقِ الأَصُول، ومنطقِ السِّيَاسَةِ عبد المجيد الصغير

1 - من بين المفاتيح المساعدة على إدراك بنية الحركات الإصلاحية العربية والإسلامية الحديثة والتي تمهدنا خاصة إلى فهم الخطاب السلفي في مشرق ومغرب العالم الإسلامي، ضرورة الانتباه إلى بعض الثوابت المرجعية في تكييف مواقف تلك الحركات. ومقصودنا بهذا أن كل بحث في الفكر العربي - الإسلامي الحديث والمعاصر سيبقى قاصراً ومحدوداً إذا هو لم يضرب بقصب السبق إلى بعض الأصول الفكرية والتاريخية التي ورثها ذلك الفكر. إذ مهما تكن رغبة الانعتاق من ثقل الماضي شديدة لدى الأجيال الحديثة، فإن عملية الانعتاق نفسها لم تكن تخلو من استناد إلى مفاهيم ومواقف من ذلك الماضي المراد تجاوزه، وذلك بقصد اتخاذها «أصولاً» لتبرير ضرورة التغيير. الأمر الذي يجعلنا نزعم أن فهم التراث العربي النهضوي سيظل مستغلقاً على فهم الدارسين له إن لم يوطئوا البحث فيه بإحكام «الأصول الفكرية» التي كان رواد النهضة العربية والحركات السلفية يزعمون الرجوع إليها ويتخذونها مطية للدخول إلى العصر الحديث. فكما أن هؤلاء قد مارسوا ولا يزالون يمارسون تأويلاً على التراث الأوروبي - خاصة في جانبه السياسي - فهم ولا ريب قد مارسوا تأويلات مختلفة وبكيفية أوسع على ما اعتبروه أصولاً إسلامية، خاصة على مفهومين إجرائيين لعبا دوراً بالغاً لدى رواد الحركات الإصلاحية العربية، وهما مفهوم «السياسة الشرعية» و«مقاصد

الشرعية» وما ارتبط بهما من مصطلحات وقواعد فقهية ومبادئ سلوكية و«سياسية».

وبهذا الصدد نلاحظ أن الفكر العربي الحديث، وهو يبحث عن ذاته ويسعى نحو التغيير، ويرجع إلى التراث قصد استعادة هويته الضائعة والعثور على مواقف للاستلهام و«الاعتبار»، كان أكثر ما يعود إلى المفكرين الذين اعتنوا بوضع «الأصول» واعتنوا بها، سواء في مجال الدراسات الفقهية أو غيرها من العلوم الإسلامية، وكان أكثر رجوعهم إلى تراث رجال القرن الثامن للهجرة، في المغرب والمشرق، رغم اضطراب هذا القرن وقلق مفكره وحيرة ساحاته؛ إلا أنه كان القرن الذي شهد ابن خلدون الذي سترجع إليه الإصلاحية الإسلامية والعربية الأولى في تركيا وتونس؛ ولا زال ابن خلدون إلى اليوم موضوع قراءة واستلهام و«اعتبار»! وكان القرن الثامن أيضاً قرن ابن تيمية ومدرسته الكبرى التي ألهمت السلفية الحديثة ولا زالت تلهمها؛ علاوة على أن الفكر العربي الإصلاحي قد رأى في أبي إسحاق الشاطبي، وهو أحد أعلام القرن الثامن أيضاً، النموذج الحي والإرادة المتحدة لانحطاط العهود الخوالي لأجل إعادة «فتح باب الاجتهاد»؛ كلها رأت فيه لبنة معقولة للتقريب بين ما فرقت بينه المذاهب عبر الحقب والسنين... وكل هؤلاء الأعلام قد رأى فيهم الفكر الإصلاحي والسلفي نماذج للمفاضلة وإثبات الذات أمام الضغط الثقافي الأوروبي...

* * *

2 - لنقتصر إذن، في ضوء هذا التمهيد، على أقدم نموذج نهضوي عرفه العالم العربي الحديث، والمتمثل فيما عرف بالفكر الإصلاحي ذي المنحى السلفي الذي بدأ منذ أواسط القرن التاسع عشر يتخذ أشكالاً جديدة ومتباينة أحياناً بسبب تصارع الأحداث وتغيرها الكبير منذ ذلك الوقت، سواء على الساحة الدولية أو القطرية. ونعتقد أن إدراك عمق هذا الاتجاه الإصلاحي - السلفي لا يتم بكيفية أفضل إلا بالانطلاق من بؤرته التي تشكل طبيعته الثابتة وتلّون، من ثم، نظرته إلى كل القضايا المستجدة والمطروحة

بحدة، سواء على مستوى التفكير أو على صعيد الأخلاق والمعاملات والحقوق السياسية و«التنظيمات» العصرية للدولة الحديثة... إن تلك البؤرة الأساس لدى هذا النموذج من التفكير الإصلاحية هي ما اصطلح عليه «بالسياسة الشرعية». وبإمكاننا أن ندرك إشكالية توظيف هذا المفهوم القديم في مشكلة الإصلاح الجديد من خلال طرح بعض مظاهر هذه المعادلة الصعبة.

يُقصد «بالسياسة الشرعية» في الأدبيات النهضوية تلك المحاولات النظرية التي تجعل مما عُرف في تاريخ الفكر الإسلامي «بالسياسة المطلقة» نموذجاً يحتذى في باب إصابة العدل. فهي إذاً محاولات نظرية لاقتراح البديل الاجتماعي والسياسي، بناء على استلهام نموذج تاريخي متمثل في التجربة السياسية - التاريخية لعهد النبوة والخلافة الراشدة؛ وبناء أيضاً على نموذج نظري متمثل فيما بسطه كبار المجتهدين في مجال أصول الفقه ومقاصد الشريعة... من هنا صارت السياسة الشرعية عند رواد الإصلاحية العربية تتسع في المفهوم بحيث تعني إمكانية الاستلهام من التراث السياسي والفقه القديم، قصد الإسهام مجدداً في الوضع السياسي الحديث، سواء من أجل تبريره أو من أجل نقده واقتراح البديل «العادل» عنه، بحسب الموقع الذي يتحدث منه «الفقيه الجديد».

وهكذا، ومن خلال المناخ الجغرافي والسياسي والفكري للقرن التاسع عشر، نستطيع إدراك مغزى بروز مصطلح «السياسة الشرعية» في الأدبيات الإصلاحية، حيث كان القصد من ذلك خاصة الدعوة إلى إعادة توظيف منطق الأصول لتجاوز وضع فكري وأخلاقي وسياسي ممزق غارق في الخلافات، ثم الاستعداد لمواجهة محكمة للضغوط الأوروبية المختلفة. ولأجل كل ذلك طُرح التساؤل الأساسي الآتي: إذا كان يلاحظ على العديد من «السياسات العصرية» أنها بدع مستحدثة، إلا أنها بعد أن تبينت ضرورتها، كيف يجب تأويلها باعتبارها سياسة سنية شرعية؟ أي كيف يمكن للسياسة الجديدة أن تصبح «سياسة شرعية»، مقبولة في منطق الشرع وفعالة في آن معاً...؟ هذا هو الذي يفسر ذلك الرجوع إلى «المصادر» التي تساعد رجل الإصلاح على

هذا النوع من التأويل والنقد، مصادر تأتي على رأسها أعمال الشاطبي وابن القيم وابن خلدون، تلك الأعمال الطافحة بمصطلحات ومفاهيم لم تلبث أن صارت موضع اقتباس وتوظيف من طرف كل الإصلاحيين، الرواد أو الأتباع.

إن تبني منطق «السياسة الشرعية» كان دليلاً على الرغبة المسبقة في فتح الباب أمام التنظيمات الجديدة، كما أنه في نفس الآن، خاصة عند خير الدين التونسي، دليل على انتهاء العمل بمنطق ابن خلدون فيما في «رجال العلم» القائمين على تلك السياسة⁽¹⁾؛ فلأجل إصلاح الأوضاع المتردية للدولة في هذا العصر المتأخر لا بد في رأي خير الدين من مراعاة رأي هؤلاء القائمين على تلك السياسة الشرعية، بجانب مراعاة «أرباب السياسة» العقلية؛ إذ «أن العلماء الهداة - كما يقول صاحب أقوم المسالك⁽²⁾ - جديرون بالتبصر في سياسة أوطانهم واعتبار الخلل الواقع في أحوالهم الداخلية والخارجية، وإعانة «أرباب السياسة» بترتيب تنظيمات منسوجة على منوال الشريعة، معتبرين فيها من المصالح أحقها ومن المضار اللازمة أخفها».

نعم! إذا كانت الشروط الدولية والتغيرات الداخلية المستجدة قد أدت إلى تدهور عصبية الدولة السلطانية التقليدية خاصة بعد مواجهتها غير المتكافئة للقوى الاقتصادية والعسكرية الأوروبية الجارفة، فإن كل ذلك يفرض إمكانية اللجوء مرة أخرى إلى الإطار العام «للسياسة الشرعية» ومقاصد الشريعة، كوسيلة يمكن الركون إليها لتجاوز «الخلافات» وتحصين الجبهة الداخلية. ولأجل هذا الغرض الأساس لا مفر عند خير الدين من إعادة ترسيخ الوازع الفردي وجعله وازعاً ذاتياً، كما تروم الشريعة ذلك، دون جعله أمراً موكولاً إلى عصبية من العصبيات السلطانية كما رام ابن خلدون وصفه عبر تاريخ

(1) بخصوص الموقف الخلدوني من رجل العلم في الإسلام، أنظر دراستنا الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، بيروت: دار المنتخب العربي، ط 1، 1994، ص ص 620 - 625.

(2) خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، بيروت: دار الطليعة، ط 1، 1978، ص 157، [تحقيق ودراسة مع زيادة].

الإسلام. إن هذا «الوصف» الخلدوني لدول عصبية الدولة القاهرة في «انتظام الأمور» قد أصبح في رأي خير الدين أمراً متجاوزاً بعد ظهور المارد الأوروبي الجديد... وفي ضوء هذه التغيرات العميقة لا مفر من الاعتقاد بأن الوقت قد حان لرأب الصدع الذي شمل مجتمعات الإسلام. إلا أن ذلك لن يكون بالركون إلى «السياسة الشرعية» وحدها ولكنه يكون بالأولى بتقريبها إلى التنظيمات الأوروبية. الأمر الذي يعني وجوب تضافر السياسة الشرعية والتنظيمات الأوروبية الحديثة لإصلاح الدولة السلطانية نفسها بالحدّ من استبدادها! وحيث أن هذه الدولة، بشهادة ابن خلدون، قد أفستد الوازع الذاتي الذي هو الشرط الضروري لقيام الدولة المثلى، فإنه لا بد من العمل على إعادة تكوين هذا الوازع الذاتي؛ إلا أن ذلك لن يكون إلا في صورته التنظيمية الغربية، فقد «نصب الأوروبيون المجالس وحرروا المطابع. فالمغيرون للمنكر في الأمة الإسلامية [= علمائها وأعيانها] تتقيهم الملوك كما تتقي ملوك أوروبا المجالس وآراء العامة الناشئة عنها وعن حرية المطابع. ومقصود الفريقين واحد: هو الاحتساب على الدولة لتكون سيرتها مستقيمة، وإن اختلفت الطرق الموصلة إلى ذلك»⁽¹⁾. ولا يحول دون تلك المهمة أن يكون الملك المستبد «مستتيراً»، إذ هذا في حكم النادر وزائل بزواله..!

3 - لن يكفّ هذا الموقف التوفيقي عن التبلور خاصة لدى أصحاب الاتجاه السلفي الواضح الذين سيعملون على الجمع والمزاوجة بين ما فصل بينه ابن خلدون بخصوص السياسة الشرعية والسياسة العقلية؛ باعتبار هذه الأخيرة ما كانت «عقلية» إلا لقربها من السياسة الشرعية ومقاصدها العامة؛ خاصة وأن هذه الأخيرة إذا كانت واحدة ومعروفة النموذج، فإن السياسة العقلية متعددة النماذج، قابلة للاحتواء والتطويع من طرفنا، كما نجعلها أقرب إلى تلك السياسة الشرعية... هذا ما نجده عند أكثر من متصدّ لهذا المشكل وما ردده جل السلفيين حتى علال الفاسي. وما له دلالة أن ينطلق هؤلاء جميعاً في تقرير وتبرير طموحاتهم الإصلاحية من تلك المقولة المشهورة التي

(1) نفس المصدر، ص 119.

نقلها ابن قيم الجوزية عن الفقيه الحنبلي المشهور ابن عقيل (513هـ). والتي يؤكد فيها أن «السياسة [هكذا بإطلاق] ما كان فعلاً، يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي... فأبي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين وليست مخالفة له»⁽¹⁾. ولم يفت خير الدين التونسي ولا ابن أبي الضياف ولا علال الفاسي أن يستشهدوا بهذا النص لتبرير الإصلاح القائم على الاتصال بين السياسة الشرعية والسياسات العقلية.

أ - ذلك هو المنفذ الذي نفذ منه مفهوم «المقاصد الشرعية» إلى الفكر الإصلاحية والسلفي الحديث كمفهوم مركزي تؤسس عليه السياسة الشرعية ذاتها وتُنجز في ضوئه مختلف التنظيمات التي يمكن تبريرها؛ لأن من مقاصد الشرع جلب الإصلاح المتيقن أو المظنون «وإن لم يضعه شرع ولا نزل به وحي». ولهذا السبب يحرص علال الفاسي (1974م) مثلاً أن تؤخذ تلك المقاصد كمصالح شاملة النفع لسائر المواطنين، مسلمين وغير مسلمين. بل إن علال الفاسي ينفرد عن غيره بالاهتداء إلى ما يسميه بأمر إرشاد الذي يعده من مبتكراته واجتهاداته في مجال تجديد الرؤية إلى مقاصد الشريعة؛ بل إنه يعتبر ذلك من أهم الخطابات الشرعية التي تقصد إلى تحقيق التقدم. وعلى حدّ تأكيد «فمن الأمثلة لأمر الإرشاد - في نظرنا - قوله تعالى في تعدد الزوجات، بعد أن حصره في أربع، ﴿فإن خفتن ألا تعدلوا فواحدة﴾؛ فقد أرشد الشارع إلى الاكتفاء بواحدة عند الخوف من عدم العدل. وهو على ما نرى أمرٌ للأمة جمعاء ليستكملوا ما قصد إليه الشارع من إبطال التعدد مطلقاً...»⁽²⁾ ولو مع العدل، خلافاً لظاهر الشريعة أو الأمر الشرعي الذي هو الجواز، وليس المنع أو الإبطال. ويمارس علال الفاسي نفس التأويل في

(1) ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ص 12 - 13؛ قارن أعلام الموقعين عن رب العالمين لنفس المؤلف، القاهرة: دار الحديث، د.ت، ج 4، ص 309.

(2) علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، الرباط: مطبعة الرسالة، ط2، 1979، ص 240 - 241.

مجالات أخرى كمشكلة الرّق والحرية ومشكلة الحرب والسلام...

ولعل مما يوسع هذه الرؤية للمقاصد الشرعية والمعبر عنها بأمر إرشاد ما نلاحظه من جهتنا أن مثل هذا الأمر بادٍ أيضاً في مقصد آخر في النص القرآني، وهو ذلك المتعلق بظاهرة الرّق؛ حيث يتبين من هذا النص أن مقصده البعيد يكمن في الحدّ من انتشار هذه الظاهرة وسد أبوابها التقليدية. دليل ذلك ليس فحسب تنبيهات الرسول (ص) إلى وجوب تحسين عادات التعامل مع الرقيق والكف عن أذيتهم أو عن تجريحهم وتعييرهم، بل يدل على ذلك المقصد البعيد ما شرعه القرآن من عبادات وقربات وكفارات أناطها بتحرير الرقاب... وفي كل ذلك أمر إرشاد أو تنبيه إلى إلغاء هذه الظاهرة من أصلها. ومن المستغرب حقاً أن المؤمل كان هو تقليص قاعدة الرق داخل العالم الإسلامي كلما تقدمنا في الزمن، خاصة بين المجتمعات الإسلامية، إلا أن العكس كان هو ما وقع!!

ب - ومهما يكن فرغم ارتباط علال الفاسي بوضعية سياسية محددة، إلا أنه قد استمر يعبر عن تلك الروح المهيمنة على «السياسة الشرعية» والمقاصد الكلية للشريعة، حيث نراه يؤكد أن «الأمر والتشريع إذن في الأصل لله تعالى، وهما الواردان في القرآن المبيّنان في السّنة؛ وليس لحزب أو رئيس (= سلطان) أو أسرة أو طبقة من الطبقات الحق في تغييرها... وإنما للجميع سلطة الاجتهاد في تطبيقها»⁽¹⁾. وهو نفسه يوافق أحمد بن حنبل القائل «من ادعى الإجماع فقد كذب»! لكون الإجماع بمفهومه التقليدي الذي انتقده أيضاً كل من ابن حزم والجوليني وابن رشد الحفيد، ليس مرتبطاً بمقاصد الشريعة، بل هو وليد الاستبداد الذي عرفته الدول السلطانية، إذ «الإجماع كما يُتحدث عنه منذ القرن السادس - يقول علال الفاسي - عبارة عن اتفاق الناس في كل بقعة من بقاع الأرض... [بينما الإجماع الشرعي] هو اتفاق المجتهدين الموجودين ساعة البحث في أمرٍ ما فيما لا نصّ فيه... ولكن الاستبداد... هو الذي حوّل التطور في تنظيم الشورى والإجماع إلى مجادلات فارغة في

(1) نفس المرجع، ص 207 - 208.

حجية الإجماع وإمكان وقوعه وعدم ذلك»⁽¹⁾

إن السؤال الأساسي الذي يفرض نفسه في هذا المقام يتعلق بضرورة مدى انسجام مواقف الخطاب الإصلاحى والسلفى مع طبيعة المقاصد الشرعية وبنيتها الأساسية، فهل مارسوا عليها اجتهاداً أم إسقاطاً؟ وهل تأويلاتهم تحتملها ضوابط المصلحة في تلك المقاصد؟ إنه التساؤل الكفيل بالجواب عن السؤال الآخر: كيف أصبح الغرب مفهوماً تحت غطاء المقاصد الكلية للشرعية؟ وهو سؤال مشروع خاصة في ضوء حُجَى التقريب بينهما لدى كل خير الدين التونسي ورفاعة الطهطاوي وأحزابهما. ومهما يكن فإن سؤالنا ذاك يدفعنا بالضرورة إلى مراجعة تعامل المحدثين والمعاصرين أيضاً مع مفهومي السياسة الشرعية ومقاصد الشرعية، بحيث نقرأ ما هو كامن وراء ذلك التعامل ونبرز ما لم يصرحوا به تصريحاً ولكنه متضمن في ثنايا منطقهم وأحكامهم؛ خاصة وأن «علم المقاصد» يساعد بذاته على هذا النوع من الإضمار وتراجع الأهم وراء المهم، مراعاة لظروف محكمة واعتباراً للتدرج في إلقاء الأحكام...

ج - ولا نجد أفضل من الوقوف عند بعض المحدثين من الموظّفين لدلالات «السياسة الشرعية»، وذلك كي نؤكد من جهتنا على ضرورة الانتباه في الخطاب السلفى الحديث بالمغرب إلى ما هو مضمّر في هذا الخطاب باعتباره الحاضر الدائم والمقصد العام الذي اقتضت المصلحة إضماره. وكأن عملية الإضمار هذه تشكل سلوكاً فكرياً ثابتاً بحسب منطق علم المقاصد ذاته، القاضي بضرورة فهم و«فقه» شروط إبراز مقاصد وإخفاء أخرى...! وكى لا نبقى في دائرة الأحكام المجردة نقدم نموذجاً لذلك السلوك الفكرى القائم على التصريح والإضمار معاً، ونختاره مرة أخرى من موقف لأبرز المعاصرين الذين جمعوا في توفيقٍ نادر المثال بين التنظير للشرعية والتنظير للسياسة وللدولة الحديثة؛ إنه موقف علال الفاسي من مشكلة نظام الحكم. بحيث قد يلاحظ أن مواقفه العملية لا تنسجم مع مواقفه الفكرية المتسمة أحياناً بالجزرية والابتعاد عن الحلول الوسطى... غير أن مثل هذا التعارض الظاهر لا يجد

(1) نفس المرجع، ص 116 - 117.

تعليلاً في غير مقاصد الشريعة، خاصة في بعض مبادئها الجزئية من قبيل «التدرج في التشريع» ودفع المفسدة المحققة قصد جلب المصلحة الموهومة... إلى غير ذلك من المبادئ التي تصلح في رأي المجتهد كعلاج وقتي يسير بالتدرج نحو الإصلاح الأشمل.

لقد أوحى لنا مثل هذه الملاحظة ذلك الموقف الفكري لعلال الفاسي من مشكل الاستبداد ومن الحكم الوراثي؛ ثم موقفه العملي من هذا الحكم الوراثي نفسه. ففي كتابه مقاصد الشريعة يقف علال الفاسي موقفاً واضحاً مما ينعته بالحكم الوراثي باعتباره ضد الاستبداد وعنوان الحكم المطلق، ولم يجعل في هذا النوع من نظام الحكم أي استثناء. فصفة الاستبداد عالقة به ما دام وراثياً، أي ما دام ملكياً. ثم في نفس الوقت نرى سلفينا الكبير ينتقد هذا النظام من الحكم باعتبار أصله غير الإسلامي (= الفرس) وباعتبار رفض أوائل مجتهدي الإسلام له وتشكيكهم في شرعيته. ولا يشوب تقويم علال الفاسي هذا أي غموض أو تردد أو استثناء، ولا يرد لديه على سبيل الحكاية عن الغير؛ بل يأتي به كموقف مبدئي من نظام الحكم المراد تقويمه، حيث يؤكد ذلك بقوله⁽¹⁾: «إنحرف المسلمون عن نظام الخلافة الشورى واقتبسوا من الفرس نظاماً يقوم على أساس الحكم المطلق الوراثي، الأمر الذي أثار كثيراً من الانتقاد الذي أعلنه المجتهدون وقادة المسلمين...».

ذاك موقف نظري واضح؛ ولكن واضح أيضاً الموقف العملي والتأييد السياسي الذي أبداه علال الفاسي لنظام الحكم الملكي (= الوراثي) شرط أن يكون دستورياً. وبين الموقفين خلاف واضح، خصوصاً وقد تم التعبير عنهما في وقت واحد تقريباً (1963)⁽²⁾. ذلك أنه يفهم من مضمون النص أعلاه أن

(1) علال الفاسي، نفس المصدر، ص 116.

(2) لقد كان علال الفاسي من أبرز المدافعين عن أول دستور للمملكة المغربية بعد الاستقلال سنة 1963، وقد اضطر في سبيل ذلك أن يواجه معارض مشروع ذلك الدستور، وعلى رأسهم أستاذه السلفي الكبير شيخ الإسلام محمد بن العربي العلوي وكذا رفاقه القدامى في الكفاح الوطني...

صفة الاستبداد واردة على الحكم الملكي من نظامه الوراثي، وكأن المنتقدين لهذا النظام رأوا في عملية توريث الحكم علة مباشرة أو غير مباشرة لطابع الاستبداد في هذا النظام.

فأن يأتي علال الفاسي بعد هذا التقرير الواضح ويعلن تأييده للنظام الملكي - الدستوري، فذلك يعني - بادئ الرأي - رفعه للعلة السابقة والتي بموجبها ربط بين الاستبداد والحكم الملكي، ألا وهي نظام التوريث. فكيف إذن يتم الإبقاء على نفس العلة (= التوريث) والتأدي، مع ذلك، إلى نتيجة مخالفة بل ومناقضة؟ فإذا كان شأن التوريث أن يؤدي إلى الاستبداد أو يقرب إليه فكيف نتأدى إلى العدل رغم الإبقاء على نفس الصفة أو العلة السابقة؟!

نظرياً نحن أمام تناقض واضح في هذا الموقف، ولا يشفع له نعتة ذلك النظام بكونه دستورياً، لأنه بالنظر إلى التعليل السابق (التوريث ← الاستبداد) يبدو الموقف الأخير تلفيقياً أو جمعاً بين متضادين (التوريث ← العدل). فهل هناك مخرج من هذا المأزق؟

يبدو أن المخرج من ذلك ممكن إذا استحضرنّا الإطار الفكري الذي ينتسب إليه علال الفاسي والذي تهيمن عليه روح مقاصد الشريعة والقواعد الأصولية⁽¹⁾ المعروفة بمراعاتها للواقع ولجزئياته الاستثنائية. وقد سبق لأهل السنة قديماً أن رأوا إمكانية الخضوع للمتغلب حتى لو لم يكن حائزاً لشروط العدالة، عملاً بقاعدة «ارتكاب أخف الضررين» ووجوب مراعاة المصلحة الراجحة خوفاً من الفتنة ودفعاً لمصلحة بعيدة أو موهومة⁽²⁾... إن منطق هذا

(1) يمكن اعتبار علال الفاسي آخر نموذج لفئة من «العلماء» أثبتت حضورها الفكري والاجتماعي طيلة تاريخ المغرب وتمتعت «بسلطة علمية» كان يحسب لها رجل السياسة ألف حساب... وبعد علال الفاسي حصلت تطورات في هذا المستوى جعلت تلك النماذج من رجال العلم في خبر كان!.

(2) حول هذا الجانب الإشكالي من الخطاب الأصولي أنظر كتابنا الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، بيروت، دار المنتخب العربي، ط 1، 1994، ص ص 251

الفكر يساند ظاهرياً حكم المتغلب المستبد ما دام يحفظ بيضة الإسلام ويدفع الخطر الخارجي، بينما هو في العمق يدين الحكم الاستبدادي باعتباره خارجاً عن شروط العدالة الواجب توفرها وضمناً استمرار تطبيقها. فالتأييد الشعوري يخفي إدانة لاشعورية!

إن علال الفاسي يمثل في نظرنا استمراراً لهذا الموقف القديم؛ فموقفه السياسي العملي من نظام الحكم الممكن التعايش معه يمثل سطح الشعور الخاضع لمنطق الضرورة والمصطبغ بلغة المقاصد الشرعية التي تقنع غالباً بتحقيق «الممكن» أو الضروري المتاح على أرض الواقع؛ في حين يمثل موقفه النظري، الذي يورده علال الفاسي كموقف مبدئي إسلامي، اللاشعور الذي ليس من المصلحة العامة والراجحة الدعوة إليه أو إعادة توظيفه، ما دام ذلك خارجاً عن مقاصد الشرع المراعية دوماً للتدرج في التشريع، ورفع الحرج، وارتكاب أخف الضررين، وما لا يتحقق الواجب إلا به فهو واجب...

د - غير أن هذه الرغبة في التكيف بهذا الشكل من التلفيق تقل عن علال الفاسي بعد ذلك في باقي اختياراته الأخرى التي تعتبر أقل إشكالية؛ حيث يظل فكره يتجاوزه بقوة منطق المقاصد الشرعية، إذ في الوقت الذي يميل فيه إلى تبرير الوضع السياسي في ضوء مقصد من مقاصد الشريعة، فإنه على مستوى الطرح النظري لا يستطيع إلا أن يغلب مقصداً آخر يضطره أن يعارض في العمق الوضع السياسي الذي مال إلى تبريره مصلحياً! يتجلى هذا إذا ما قارنا بين موقفه السابق بخصوص المصلحة الوقتية للنظام الملكي الدستوري وبين حديثه في نفس كتابه «مقاصد الشريعة» عما يمكن اعتباره متوافقاً مع منطق هذه المقاصد، إلا أنه لا مفر من اعتباره أيضاً معارضاً تمام المعارضة لمنطق ذلك النظام السياسي الذي سبق تبريره شرعياً. فلننظر مثلاً إلى استناد علال الفاسي إلى المقاصد لتبرير رفض كل تفاوت طبقي قائم على الاحتكار الرأسمالي، وهو تفاوت يجب في رأي مفكرنا تغييره بالقوة «وإذا لم تقم الدولة بذلك كان على «المستضعفين» أن يتكثفوا للعمل على إزالة التفاوت الطبقي وإنصاف الكل... وذلك بهدم نظام الطبقات الذي لا يقرّه

الإسلام⁽¹⁾... وهو من باب الضمان الجماعي الذي يشمل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر⁽²⁾. أوليس في هذا تضحية بمبدأ دفع الفتنة، وعدم اعتبار المصلحة البعيدة أو الموهومة، وتفضيل الاستقرار كشرط لجلب المصلحة؟

كان هذا موقفاً قصدياً من ورائه تقديم نموذج لعملية التصريح والإضمار لدى أبرز المنظرين المعاصرين للمنطق الأصولي وللسياسة الشرعية، ولعل التصريح والتبيان لروح المقاصد يبدو أوضح حينما نرى علال الفاسي حريصاً أن يقفز من حالة وأد البنات في الجاهلية إلى نقد الرأسمالية الغربية باعتبارها تمارس هي الأخرى وأدأ أفضع للبنات والبنين معاً! كما يتجلى ذلك في نظام «تحديد النسل» المتولد ضرورة عن السلوك الرأسمالي في الإنتاج الاقتصادي؛ وحسب تأكيد علال الفاسي: إذا «كان الوأد ممنوعاً [في حق الأبوين نحو أولادهما] فإن الدولة وذوي السلطة في الأمة ممنوعون من اتخاذ التدابير لقتل أفراد الأمة فوق الفقر، وذلك كوأد الأجنة... فليس أحد أحق بالحياة من الآخر...»! خاصة وأن تحديد النسل من وسائل تثبيت دعائم الاستعمار والاستبداد واصطناع الطبقات وخلق الامتيازات⁽³⁾.

* * *

لم يكن قصدينا من هذا البحث الإحاطة بفكر رجل أوقف حياته كلها على التنظير الفكري والنضال السياسي إلى آخر يوم في حياته، وإنما كان هدفنا القريب التنبيه إلى وجوب اعتبار المرجعية الفكرية التي ينتمي إليها علال الفاسي، تلك المرجعية التي تساعد الدارس المعاصر على فهم مواقف الرجل السياسية خاصة... لقد كان علال الفاسي، يمثل في نظرنا آخر نموذج لسلسلة من «رجال العلم» الذي يحسب له «المَحْزَن» ألف حساب، والذي

(1) مثل هذا الموقف هو الذي يجعلنا نميل إلى تصديق ما ترددده الكواليس الحزبية من أن علال الفاسي، عشية انشقاق حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية عن حزب الاستقلال كان يميل إلى الجناح اليساري الذي كان أبرز ممثليه المرحوم المهدي بنبركة.

(2) نفس المصدر، ص 262.

(3) نفسه، ص ص 225 - 227.

أثبت تاريخ المغرب معانقتهم لهموم عصرهم الفكرية والسياسية بشكل عزّ نظيره اليوم، خصوصاً بعد «الانتعاش» الذي عرفته مختلف الأنظمة العربية في ظل ما يُعرف اليوم «بالنظام العالمي الجديد»، وما أفرزه هذا النظام من حسابات وأدوار سياسية بالغة التأثير على مستقبل المنطقة العربية بأكملها والتي لا يمكن أن يوكل مصيرها فقط إلى ما يقرره منطلق «المصالح السياسية» الضيقة، بل لا بد من اضطلاع مختلف رجال الفكر بمسؤوليتهم في توجيه ذلك المصير، توجيهاً يراعي قيم وحضارة تلك المنطقة ويستجيب للمصالح الحقيقية لجماهير شعوبها...

